Beiträge

zur

Darstellung der psychologischen Anschauungen des Alten Testaments.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt

von

ACAD
BIBL.

Rev. **H. Wente**

aus **Germanicus,** Canada.

Rostock

Universitäts-Buchdruckerei von Adler's Erben, G. m. b. H.

1902.

Referent: Prof. Dr. Volck.

Die psychologischen Anschauungen des Alten Testaments darzustellen ist eine Aufgabe von eigenthümlicher Art.

Der Grund hiefür liegt nicht darin, dass über die psychologischen Vorstellungen des Alten Testaments nur wenig erst geschrieben worden und darum die Litteratur über diesen Gegenstand eine noch verhältnismässig geringe wäre. Im Gegenteil, es liegt über diesen Gegenstand bereits eine grosse Litteratur vor, die sich von der Epoche der Kirchenväter bis in unsere Zeit erstreckt. Man braucht, um sich von dieser Thatsache zu überzeugen, nur Einsicht zu nehmen in den 1. Paragraphen des Systems der Biblischen Psychologie von Franz Delitzsch (2. Aufl. 1861), der überschrieben ist „Geschichte der Biblischen Psychologie". Es kann dies nicht Wunder nehmen, wenn man bedenkt, dass das Alte Testament an Ausdrücken psychologischer Art ungemein reich ist, Worte wie Seele, Geist, Herz und andere, die zur Bezeichnung der Innerlichkeit des Menschen dienen, überaus häufig vorkommen: ein Umstand, der für die Ausleger des Alten Testaments einen starken Antrieb bilden musste, jene Ausdrücke ihrer Bedeutung nach zu bestimmen und zu entwickeln.

Das Eigenthümliche unserer Aufgabe hat seinen Grund vielmehr in dem eigenthümlichen Charakter, den die psychologischen Ausdrücke des Alten Testa-

ments aufweisen. Dem allgemeinen Charakter des Alten Testaments zufolge, in dem nach Form wie Inhalt kein geschlossenes philosophisches resp. psychologisches System vorliegt, sind auch die psychologischen Ausdrücke desselben keine streng in sich abgeschlossenen und begrenzten Begriffe, die sich ohne weiteres zur Gewinnung und Darstellung bestimmter psychologischer Anschauungen verwenden liessen.

Daher kommt es denn auch, dass fast alle Versuche, die gemacht worden sind in Anknüpfung an die Ausdrücke Seele, Geist, Herz etc. und vermittelst einer Erörterung und lexikalischen Zusammenstellung der ihnen zukommenden Bedeutungen die psychologischen Ansichten des Alten Testaments zu gewinnen, zu wenig befriedigenden Resultaten geführt haben.

Über eine nach dieser Methode abgefasste Schrift, die Fundamenta Psychologiae ex scriptura sacra collecta, 1769, von Magnus Friedrich Roos urteilt daher Delitzsch, dass sie die über ψυχή, πνεῦμα, καρδία handelnden Schriftstellen prinziplos zusammenstelle und bei dieser lexikalisch äusserlichen Methode weder formell noch sachlich der Aufgabe genüge[1]). Von Schriften dieser Richtung sind insonderheit noch zu nennen J. T. Beck, Umriss der Biblischen Seelenlehre, 2. Aufl. 1862; Wendt, die Begriffe Fleisch und Geist im Biblischen Sprachgebrauch, 1878.

So hat sich denn allmählich in Bezug auf die Art und Weise, wie die psychologischen Anschauungen des Alten Testaments zu gewinnen und darzustellen seien, die Überzeugung Bahn gebrochen, die gegenwärtig wohl als die allgemein anerkannte zu bezeichnen sein dürfte, dass für eine wissenschaftliche und erfolgversprechende Inangriffnahme dieses

[1]) Delitzsch, System der Bibl. Psychologie. S. 7.

Gegenstandes eine vorhergehende resp. gleichzeitige Erörterung und genaue Feststellung der Bedeutung der einzelnen psychologischen Ausdrücke nicht entbehrt werden könne, die eigentliche Herausstellung der psychologischen Vorstellungen des Alten Testaments aber nach weiteren Gesichtspunkten und grösseren Zusammenhängen sich zu vollziehen habe.

Wohl so ziemlich der erste und zugleich auch der bedeutendste Forscher auf diesem Gebiet, der es unternahm, die psychologischen Aussagen des Alten Testaments oder vielmehr der ganzen Bibel in diesem Sinne und zwar von einer leitenden Idee aus zu behandeln, war der schon erwähnte Franz Delitzsch. Über die Grundidee, die für ihn bei der Ausarbeitung seines „Systems der Biblischen Psychologie" massgebend war und auch wirklich die ganze Darstellung beherrscht, spricht sich Delitzsch selbst aus. Er bemerkt: „Alles was uns die Schrift über die geistige und seelische Innerlichkeit des Menschen sagt, steht im Zusammenhang mit dem Heilswerke und der Heilsoffenbarung, welche der eigentliche Inhalt der Schrift sind. — Die Aufschlüsse wollen exegetisch erhoben, wollen, weil sie psychologischer Art sind, psychologisch durchdacht, wollen, so wie sie unter sich und mit dem Organismus der geschichtlichen und persönlichen Heilsthatsachen zusammenhängen, zurechtgestellt sein, und das giebt eben ein System, nämlich ein System Biblischer Psychologie" [1]).

Demnach wählt Delitzsch als Schema seiner Untersuchung den Heilsweg oder die Heilsordnung mit ihren verschiedenen Stadien. Er begleitet den Menschen, anfangend mit der Schöpfung und schliessend mit der Auferstehung und Vollendung,

---

[1]) Lutherus, Tom. VI. Witteb. fol. 13. et Jen. I. fol. 479

— man möchte sagen, ganz nach Analogie der theologischen Dogmatik — auf seinem Wege. Der religiöse Gesichtspunkt ist hierbei massgebend.

Doch wie schon Luther bemerkt: „Distinguendum inter spiritum constituentem hominem in esse naturali et humanitatis, et sic spiritus est anima rationalis; et spiritum constituentem hominem in esse spirituali et christianitatis, et hic est χάρισμα regenerans et sanctificans“[1]. Weil Delitzsch, wie es der Tendenz und Anlage seines Werkes gemäss ist, vor allem sich bemüht, das religiöse Geistesleben psychologisch zu beschreiben und zu erklären, so haben die meisten seiner Ausführungen mit der Erklärung des natürlichen Geisteslebens beim Menschen nur wenig zu thun.

Wenn auch zunächst hervorgerufen durch Widerspruch gegen eine besondere Theorie von Delitzsch über das Verhältnis von Geist und Seele (worüber weiter unten), so doch im Grossen und Ganzen als eine Nachahmung des Systems der Biblischen Psychologie von Delitzsch erschien 1858 eine zweibändige Schrift von v. Rudloff: „Die Lehre vom Menschen nach Geist, Seele und Leib, sowohl während des Erdenlebens, als nach seinem Abscheiden aus demselben, begründet auf der göttlichen Offenbarung“. Ein Kritiker machte zu dem Titel die Bemerkung: „Inhaltsgetreu hätte v. Rudloff dem Titel seiner „Lehre von Menschen“ hinzufügen sollen; „auf dem Grunde der Bibel, der Tradition und der Philosophie“[2]. Denn während schon Delitzsch es prinzipiell ausgesprochen hatte, dass die Psychologie der Bibel in Einklang zu bringen sei mit der Psychologie als

---

[1]) Lutherus, Tom. VI. Witteb. fol. 13. et Jen. I. fol. 479.

[2]) Zeitschrift für die Lutherische Theologie und Kirche, 1866, S. 345.

Wissenschaft resp. umgekehrt[1]), wird die Durchführung dieses Princips durch v. Rudloff in ausgiebigem Masse und gleichsam ex professo angestrebt. Eine ähnliche Tendenz verfolgt auch Wörner in seiner Biblischen Anthropologie, nur dass in dieser Schrift an Stelle der heilsgeschichtlichen Begriffe der christlichen Glaubenslehre als Schema der Abhandlung die Naturbegriffe der Anthropologie gewählt sind, um die psychologischen Vorstellungen der Bibel vom geistigen Bestande des Menschen mit jenen in Übereinstimmung zu bringen. So wird z. B. in Bezug auf die Empfindung die Frage aufgeworfen: „Wessen Sache ist die Empfindung und wer hat sie?“ (S. 29), um unter Heranziehung Biblischer Anschauungen das Resultat zu gewinnen, dass Empfindung ein empfindendes Wesen voraussetze, d. h. die Seele als Trägerin derselben.

Für die systematische Bearbeitung der psychologischen Vorstellungen der Bibel, welch Letztere doch gar nicht den Zweck hat, Psychologie zu lehren im wissenschaftlichen Sinne, ist somit schliesslich das Bestreben massgebend geworden, eine auf allgemeine Anerkennung berechnete Biblische Psychologie von wissenschaftlichem Charakter zu konstruieren. Man begreift, wie dieser Art Biblischer Psychologie v. Hofmann folgendes Urteil entgegen hält: „Jene vermeintliche Wissenschaft erbaut sich aus lauter solchen Schriftstellen, welche nicht lehren, welches die Natur des Menschen ist, sondern mit der Voraussetzung, dass man wisse, was für ein Geschöpf gemeint ist, wenn man vom Menschen spricht, sein Verhältnis oder Verhalten zu Gott aussagen“[2].

[1]) Delitzsch, a. a. O. S. 21.

[2]) v. Hofmann, Schriftbeweis, 1. Aufl. 1. Bd. 1. Hlfte. S. 249.

Um die Einseitigkeit und das Unzutreffende der soeben geschilderten Art und Weise bei der Darstellung des natürlichen Geisteslebens nach alttestamentlicher Auffassung zu vermeiden, hat neuerdings Koeberle eine Schrift veröffentlicht unter dem Titel: „Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments, München, 1901". Sein Bestreben ist, die psychologischen Vorstellungen des Alten Testaments zunächst nach ihrer rein natürlichen und religiös indifferenten Bedeutung aufzufassen und zu bestimmen. Dies sucht Koeberle dadurch zu erreichen, dass er die stufenweise Entwicklung erforscht, welche die psychologischen Anschauungen des Alten Testaments nicht blos im Einzel- und Gesammtleben des hebräischen Volkes, sondern der ganzen semitischen Völkerfamilie durchgemacht haben. Da aber diesen Anschauungen im Alten Testament unverkennbar auch ein religiöser Charakter anhaftet, so untersucht dann Koeberle weiter, welche religiösen Elemente und Vorstellungen mitbestimmend gewesen sind zur schliesslichen Ausbildung der psychologischen Anschauungen des Alten Testaments [1]).

Wir wollen nun durchaus nicht in Abrede stellen, dass durch diese Untersuchungen Koeberle's ein wertvoller Beitrag für die Auffassung des Psychologischen im Alten Testament dargeboten worden ist. Indessen meinen wir aber doch, dass, wenn nun die psychologischen Anschauungen des Alten Testaments ihrer principiellen Bedeutung nach erkannt und bestimmt werden sollen, hiezu noch weitere Gesichtspunkte, als die von Koeberle beobachteten nötig sind.

Diese sind natürlich dem Alten Testament selbst zu entnehmen; denn das war eben der Fehler der bisherigen systematischen Behandlung, dass die

[1]) Koeberle a. a. O. S. 11. ff.

massgebende Idee, resp. die leitenden Gesichtspunkte gewissen Einzelwissenschaften entlehnt waren, die mit den psychologischen Aussagen des Alten Testaments in keinem direkten Zusammenhange standen. Wir glauben es daher als eine Förderung der Methode in der Betrachtung und Darstellung der psychologischen Vorstellungen ansehen zu dürfen, wenn wir diese dem Alten Testament eigentümlichen Gesichtspunkte angeben und nach ihnen unsern Gegenstand behandeln.

Gleich da, wo dort zum ersten Male vom Menschen die Rede ist, in der Geschichte von der Schöpfung, sind diese Gesichtspunkte unverkennbar angegeben. In der Schöpfungsgeschichte wird nämlich der Mensch sowohl in ein bestimmtes Verhältnis zu Gott als auch zur Natur gesetzt. Und als ein nicht blos in einem bestimmten Verhältnis zu seinesgleichen, sondern auch zu Gott und zu der Natur stehendes Geschöpf, ist der Mensch durch das ganze Alte Testament hin gekennzeichnet. So werden wir ihn auch in diesem Zusammenhange und den sich daraus ergebenden Gesichtspunkten zu erklären und aufzufassen haben in psychologischer Hinsicht.

Das Verhältnis des Menschen zu Gott hat seinen Ausdruck gefunden in der Thatsache der Gottesbildlichkeit. Die Erörterung derselben und zwar der Bedeutung, welche dieser Thatsache bei der Auffassung des Geistigen im Menschen zukommt, wird einen ersten Teil unserer Untersuchung abgeben.

Bei der Betrachtung des Verhältnisses, in dem der Mensch zur Natur steht, ist es vor allem die beseelte Natur, die Tierwelt also, die in der Eigenart ihres Seelenlebens zur Erklärung des Psychischen im Menschen von Wichtigkeit ist. Wir gehen auf dieses Verhältnis in einem zweiten Teil ein.

Schliesslich versuchen wir die gewonnenen Resultate in einem dritten und letzten Abschnitt zu einer einheitlichen Ansicht über das Wesen der Seele nach alttestamentlicher Anschauung zusammen zu fassen, indem sich so dann ganz wie von selbst die Eigentümlichkeit dieser Ansicht ergeben wird.

I.

Die Vorstellung, welche das Alte Testament von der Entstehung der Welt hat, gipfelt durchweg in dem Gedanken, dass sie durch eine freie und persönliche That eines über ihr stehenden allmächtigen Gottes ins Dasein getreten sei und somit einen zeitlichen Anfang gehabt habe. Nach der Darstellung des Alten Testaments schuf Gott zuerst den gesammten Weltstoff, die prima materia, und dann das anfängliche Chaos zu einem Kosmos, zu einem mannigfach gegliederten, harmonischen Ganzen; vgl. Gen. 1. Ps. 33, 9; Jer. 27, 5; 32, 17; Prov. 3, 19, 20; Ps. 104, 24; Jer. 10, 12; Jes. 40, 28.

Auf dieses allmächtig-schöpferische Wirken Gottes, des allein ewig Lebendigen (vgl. Deut. 32, 40; 2. Sam. 4, 9), dessen Geist das Princip alles Lebens ist (vgl. Gen. 1, 2; Ps. 104, 29 ff.; Ps. 36, 10) führt der alttestamentliche Schöpfungsbericht auch die Entstehung des Menschen zurück (Gen. 1, 26 ff; 2, 7; ferner Hiob 33, 4; Sach. 12, 1). Es fasst den Menschen nicht naturalistich auf als Naturprodukt, „geworden aus den vorhandenen schöpfungsmässigen Voraussetzungen"; auch stellt es sich den Menschen nicht nach pantheistischer Denkweise vor als zum Wesen Gottes selbst gehörig, sodass „Gott im Menschen als in seiner Verwirklichung und Versichtbarung Gestalt gewonnen hätte"[1]), sondern

[1]) Luthardt. Die christliche Glaubenslehre. Leipzig 1893, S. 254.

betrachtet ihn als ein Werk Gottes ad extra, als eine Kreatur.

Wenn aber das Alte Testament einerseits die Kreatürlichkeit des Menschen betont, ihn als Geschöp Gottes neben die anderen Geschöpfe stellend, so erhebt es ihn doch andererseits hoch über alle anderen geschaffenen Wesen und stellt ihn in engste Beziehung zu Gott.

Es heisst Gen. 1, 26 ff.: „Lasst uns Menschen machen". Während alle übrigen Bildungen und Lebewesen durch einfache Machtgebote Gottes, jenes zehnfach wiederholte schöpferische „Fiat", ins Dasein treten, lässt die Erzählung der Schöpfung des Menschen erst noch ein feierliches Wort der Entschliessung vorausgehen: ein Umstand, der dem Menschen über alle anderen Kreaturen erhebt[1]).

Diese auszeichnende Stellung, welche das Alte Testament dem Menschen vor allen anderen Kreaturen einräumt, erhellt auch daraus, dass die gesammte Schöpfung in und mit der Erschaffung des Menschen ihr Ziel und ihren Abschluss findet. In aufsteigender Stufenfolge schreitet die Schöpfung nach der Darstellung in Gen. 1. vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fort, bis sie mit dem Menschen als ihrem Ziel zum Abschluss gelangt. Er erscheint als die Krone der Schöpfung; die körperlichen Wesen vor ihm als die Vorstufen seiner Vollkommenheit; die Erde als sein Wohnort, den Gott ihm bereitet.

Was aber schliesslich und im letzten Grunde den Menschen über alle anderen Geschöpfe stellt und ihm die Praerogative verschafft, die Krone der Schöpfung zu sein, das ist das „Bild und Gleichnis Gottes", wonach der Mensch geschaffen ist laut Gen. 1, 26 ff. Denn „die Idee des Menschen ist

---

[1]) Lutherus, opp. lat. tom. I. Erl. 1829, p. 104.

ausgesprochen in dem Satze, dass er geschaffen ist nach dem Ebenbilde Gottes“[1]).

Daher dürfte die Frage, was für ein Wesen der Mensch sei im Unterschied von den übrigen Kreaturen im Sinn und nach der Vorstellung des Alten Testaments gleichbedeutend sein mit der anderen, wie man das Ebenbild Gottes aufzufassen habe. Und wer immer sich die Aufgabe stellt, die dem Alten Testamente eigentümliche Auffassung vom Geistigen im Menschen darzustellen, wird eo ipso nicht umhin können, zunächst und in erster Linie sich eine klare Vorstellung davon zu verschaffen, wie das göttliche Ebenbild zu verstehen sei.

Die Ansicht, wonach das Ebenbild Gottes seine Ausprägung in der äusserlichen Gestalt des Menschen, in der Figur und Natur des Leibes, gefunden haben soll, ist gänzlich abzulehnen, denn Gott, das Urbild, ist nach der Auffassung des Alten Testaments durchaus gestalt- und körperlos; vgl. Deut. 4, 15 ff.; Ps. 50, 12 ff. Gott ist ganz und gar Geist.

Zwar finden sich im Alten Testament zahlreiche Anthropomorphismen, Ausdrücke und Redewendungen, in denen menschlich Leibliches auf Gott übertragen wird, ihm Augen, Ohren, Nase zugeschrieben werden und menschlich Sinnliches, wie sehen, hören, riechen von ihm ausgesagt wird. Aber diese Ausdrücke beweisen nichts gegen die absolute Geistigkeit Gottes, bestätigen vielmehr jene eigenthümliche Art und Gewohnheit des menschlichen Intellects, wonach derselbe bei Erklärung und Darstellung rein geistiger Grössen sich so gern an das Sinnliche und Anschauliche hält, indem er Letzteres überall zum Vergleich herbeizieht und so sich die Auffassung des Geistigen erleichtert. Demgemäss sind alle Anthropomorphismen des Alten

[1]) Oehler, Theologie des Alten Testaments S. 219.

Testaments symbolisch aufzufassen und θεοπρεπῶς auszulegen[1]).

Das Ebenbild Gottes bezieht sich also nicht auf die leibliche Gestalt des Menschen, aber auch auf seiner Herrschaft über die Tierwelt beruht des Menschen Gottesbildlichkeit nicht; dies ist nur Folge, nicht Inbegriff derselben. Es darf nicht übersehen werden, dass an der in Rede stehenden Schriftstelle die Erschaffung der Menschen erzählt ist gegenüber den übrigen Wesen, namentlich gegenüber der Tierwelt. In seinem ganzen Verhältnis zur Welt ist der Mensch Abbild der Gottheit, d. h. er ist als körperliches Wesen gegenüber der übrigen körperlichen Welt das, was die Gottheit gegenüber dieser Welt überhaupt ist: Das sich selbst bewusste, sich selbst bestimmende, aber deshalb auch die Welt beherrschende Ich. Er hat als Person Wert und nicht blos, wie das Tier, als Individuum der Gattung. Dies heisst es, wenn an unserer Stelle von der Gottesbildlichkeit der Menschen die Rede ist. In seiner Persönlichkeit ruht sie (vgl. Allgem. Evangel. Luth. K.-Ztg. 1902, Nr. 11, S. 242). Der Mensch ist das creatürliche endliche Ebenbild Gottes, des Absoluten; aber er ist, wie wir gleich hinzufügen, persönliches Wesen zum Behuf eines persönlichen Verhältnisses, in welchem der ewige Gott zu ihm stehen will und er zu ihm stehen soll. Diese Stellung zu Gott, dem Absoluten, ist der ihm von dem Schöpfer aufgeprägte Charakter.

Für die Auffassung, welche das Alte Testament von dem geistigen Bestande des Menschen hat, gewinnen wir damit das Resultat, dass das Alte Testament den Geist des Menschen als ein selbstständiges und selbstthätiges Prinzip gegenüber den körperlichen Funktionen ansieht.

[1]) Augustinus, De civ. XII, 23.

II.

Für die Beurteilung der Auffassung, welche das Alte Testament von dem geistigen Bestande des Menschen hat, ist als wichtiger Gesichtspunkt nun weiter in Betracht zu ziehen das Verhältnis, in dem der Mensch nach der Anschauung des Alten Testaments zur Natur, d. h. zur beseelten Natur, wie sie vornehmlich im Bereiche der Tierwelt uns entgegentritt, steht. Denn der Gedanke einer allgemeinen Naturbeseelung im eigentlichen Sinne des Wortes liegt dem Alten Testament gänzlich fern [1]).

Für die Bestimmung des Verhältnisses, in dem der Mensch zu den übrigen beseelten Lebewesen steht, ist von besonderer Wichtigkeit die Stelle Gen. 2, 7 [2]), denn hier wird die schöpfungsgemässe Entstehung des Menschen nach ihrer Eigenart beschrieben.

Nach alttestamentlicher Anschauung ist seelisches Leben an leibliche Bedingungen geknüpft. So hebt denn die Schilderung von der Entstehung des Menschen an mit der Erschaffung der Leiblichkeit. Nach dem Bericht des 2. Cap. des 1. B. Moses bildet Gott den Leib so, dass derselbe aus Staub des Erdbodens besteht und legt Gott selbst Hand ans Werk.

Wenn wir nun schon hier, wo es sich um die Entstehung und Eigenart des menschlichen Leibes handelt, die Entstehung der Tiere nach Seite ihres Körpers zum Vergleich heranziehen, so hat Gott die Körper der Tiere in der Weise entstehen lassen, dass die Erde dieselben auf seinen Befehl durch ihr zuvor mitgeteilte schöpferische Kräfte aus sich

---

[1]) Koeberle, a. a. O. III. Abschnitt, S. 89 ff.

[2]) Gen. 2, 7: וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה׃

heraussetzte. Wir führen an, was Delitzsch[1]) hierüber sagt: „Die göttlichen Machtgebote ergehen in das vom Geiste überschwebte, zur Zeit aber noch in einem unversöhnten Streit der Kräfte befangene Chaos. In dem Geiste ist das schöpferische Princip wirklichen Lebens und im Chaos das allgemeine Substrat bildbaren Stoffes vorhanden, und die göttlichen Machtgebote sind die diesen Stoff und das vom schöpferischen Geiste ausgehende Leben in Schiedlichkeit einführenden und zu so oder so geeigenschafteten Wesen besondernden Mächte. So ergeht bei Schöpfung der in der ersten Hälfte des sechsten Tages entstehenden Landtiere das göttliche Machtgebot an die Erde: Geist und Materie sind bereits vorhanden und die mannigfaltigen Tiere, welche entstehen, sind die durch den inhaltreichen göttlichen Werderuf vollzogenen unterschiedlichen Mischungen jener beiden vorhandenen Grundbedingungen animalischen Bestandes".

An Stelle des einfachen göttlichen Machtgebotes, wodurch die Tiere ihrem Leibe nach entstehen, tritt bei der Bildung des menschlichen Leibes ein besonderer Akt Gottes. Wenn zwischen Menschen- und Tierleib auch wohl kein Unterschied des Stoffes vorhanden ist, so hat dieser Stoff bei der Bildung des menschlichen Leibes doch eine besondere Bearbeitung und Anordnung erfahren, so dass nun der menschliche Leib der vollkommenste aller organischen Körper ist[2]).

Jedoch mit der Erschaffung der Leiblichkeit war noch nicht der Mensch vollendet. Der menschliche Leib war so weit nur erst ein organischer, wundervoll angelegter Körper, um nun durch einen

---

[1]) Delitzsch, a. a. O. S. 72 ff.
[2]) Martensen, Ethik, Bd. I, S. 104.

weiteren Akt Gottes zu einem beseelten und somit lebendigen Organismus zu werden.

Davon heisst es weiter: Und er blies ihm Odem des Lebens — נִשְׁמַת חַיִּים — in seine Nase. Und also ward der Mensch eine lebendige Seele — נֶפֶשׁ חַיָּה — Gen 2, 7 b.

Um das richtige Verständnis dieser Schriftaussage zu gewinnen, ist vor allem eine Erörterung und genaue Fassung der Bedeutung von נִשְׁמַת חַיִּים und נֶפֶשׁ חַיָּה notwendig. Wilkürlich angenommene Bedeutungen dieser Ausdrücke infolge vorgefasster Meinungen haben von jeher viel Verwirrung bei der Auslegung von Gen. 2, 7 angerichtet.

Vielen Schriftauslegern schien es früher als von vornherein für ausgemacht zu gelten, dass נִשְׁמַת חַיִּים in Gen. 2, 7 den Geist des Menschen als Prinzip des Intellects bezeichne und נֶפֶשׁ חַיָּה sodann im Unterschied davon das animalische Leben des Menschen bedeute [1]).

Man ging bei derartigen Auslegungen gewöhnlich von der Erwägung aus, dass ein rein physisches Leben, wie es namentlich die Tiere aufweisen, mit dem Leibe ganz selbstverständlich und von vornherein, wenn nicht aktuell, so doch potentiell verbunden gewesen sei. Denn einmal sei der Schöpfungsgeist gleich zu Anfang in die Materie eingegangen und habe dieselbe mit einem System von Kräften erfüllt, worauf als auf einen dynamischen Zustand alle Lebenserscheinungen zurückzuführen seien. Sodann sei es als ganz ausgeschlossen zu betrachten,

[1]) vgl. Rocholl in der Zeitschrift für die Lutherische Theologie und Kirche, 1866, S. 349 ff., wo auf diese und ähnliche Anschauungen, wie sie schon Jacob Boehme, später auch Franz v. Baader und sonstige Theosophen ausgesprochen haben, hingewiesen wird. Vgl. ferner Rudloff a. a. O. Bd. 1. S. 14 ff.; dagegen Delitzsch a. a. O. S. 80 und S. 214.

dass im Bereiche der organischen Natur einst etwas Lebloses, wenn auch nur für Augenblicke, existiert habe. Vielmehr sei anzunehmen, dass unmittelbar mit der Erschaffung des Leibes und schon vor dem Einblasen des נִשְׁמַת חַיִּים im Leibe Leben vorhanden gewesen sei, wenn auch vorläufig nur erst ein schlummerndes Leben. Man müsse deswegen den Gen. 2, 7 beschriebenen Vorgang der Beseelung des Menschen sich so vorstellen, dass durch das Einblasen des נִשְׁמַת חַיִּים das im Menschen bis dahin noch latente physische Leben zwar zur Thätigkeit angeregt und entzündet worden sei, die eigentliche Bedeutung des ganzen Vorganges aber darin bestehe und gipfele, dass in und mit dem Einblasen der נִשְׁמַת חַיִּים der menschliche Geist nach seinen specifischen Eigenschaften der Denkfähigkeit und der Willensfreiheit in das Gebilde aus Staub eingegangen sei und so für נִשְׁמַת חַיִּים schliesslich die Bedeutung Menschengeist im Sinne des intellectuellen Prinzips angenommen werden dürfe. Für נֶפֶשׁ חַיָּה ergebe sich denn als ganz selbstverständlich die Bedeutung des animalischen Lebens.

Diese Anschauungen von dem Inhalt und der Bedeutung von Gen. 2, 7 samt den sich daraus ergebenden Konsequenzen bezüglich der Auffassung des Geistigen im Menschen müssen unseres Erachtens durchaus abgelehnt werden. Denn zu der Biblischen Erzählung, worin es deutlich heisst, dass eben infolge jener Einhauchung der Mensch zu einer lebendigen Seele geworden sei, stehen obige Anschauungen im offenbaren Widerspruch. Das Verhältnis einer ursächlichen Bedingtheit der Seele vom Geiste ist in Gen. 2, 7 klar ausgesprochen Und wenn zwar nicht bestritten werden kann, dass נֶפֶשׁ auch manchmal für die leibliche Seite des Seelenlebens gebraucht wird, so erscheint doch diese Auffassung für Gen. 2, 7

nicht gerechtfertigt, „weil hier, wo die Entstehung des menschlichen Wesens beschrieben werden soll, nephesh neben Geist und Leib nicht blos eine einzelne Seite des Wesens der Seele bedeuten kann, sondern die Seele als solche in ihrer Totalität bezeichnen muss. Nun ist aber die Bedeutung der Seele die, dass vermöge derselben die Kreatur ein selbstlebendiges Wesen ist, mag sie einseitig leiblich bestimmt sein, wie beim Tier, oder geistesfähig wie beim Menschen. Durch die Vereinigung des aus Gott gehauchten Geistes mit dem von der Erde genommenen leiblichen Stoffe ward der Mensch eine lebendige Seele und hiermit ein selbstlebendiges Wesen. Dies ist der klare Sinn des Biblischen Schöpfungsberichtes“ [1]).

Jene Annahme, dass נִשְׁמַת חַיִּים sich auf den Geist des Menschen beziehe und נֶפֶשׁ auf das animalische Leben, erweist sich weiter als völlig grundlos, wenn wir hier, wo es sich um die Eigenart des menschlichsten Geistesbestandes handelt, das Verhältnis in Anschlag bringen, in welchem Mensch und Tier schöpfungsgemäss stehen.

Wenn nämlich in Bezug hierauf auch zugegeben werden muss, dass das Einblasen eines נִשְׁמַת חַיִּים in die Leiber der Tiere nicht berichtet ist, so wird doch, was Folge dieses Einblasens war, nämlich das Lebendigsein, die נֶפֶשׁ חַיָּה den Tieren gleicherweise wie dem Menschen zugeschrieben. Was des Mensch dem „Odem des Lebens“ im allgemeinen verdankt, nämlich die lebendige Seele, haben nach alttestamentlicher Anschauung auch alle Tiere, denn sie werden ausdrücklich genannt: נֶפֶשׁ חַיָּה vgl. Gen. 1, 20; 2, 19. „Ein Lebensodem wohnt beiden inne, welcher einerseits göttlich Gen. 6, 3; Hiob 27, 3; 33, 4; Ps 104, 30,

[1]) Theologische Studien und Kritiken. 1860. S. 153.

andererseits geschöpflich ist Num. 16, 22; 27, 17. Als Lebensbedingung heisst er רוּחַ und πνεῦμα, als bedingtes Leben נֶפֶשׁ und ψυχή, während נְשָׁמָה unter diesen Gegensatz überhaupt nicht fällt, sondern den Odem bezeichnet, wie er des Lebens Gegenwärtigkeit ist: daher von רוּחַ חַיִּים nicht aber von נֶפֶשׁ חַיִּים, sondern nur von נֶפֶשׁ חַיָּה die Rede sein, und נִשְׁמַת רוּחַ חַיִּים verbunden werden kann“ [1]).

So ist also der Geist Gottes in seiner Eigenschaft als von Gott ausgehender und im Geschaffenen wirkender Geist Ursache alles Lebendigen. Und wenn nun neben der Stofflichkeit des Leibes, wie schon erwähnt, der Mensch auch die Beseelung durch Gottes Geist mit den Tieren gemeinsam hat, wenn נְשָׁמָה im konkreten Sinne des Wortes nur Zeichen der vorhandenen רוּחַ חַיִּים ist, indem Letzterer doch Quell und Ursprung alles Lebens ist, so ist hier weder durch den einen noch durch den anderen Ausdruck etwas Spezifisches vom Menschen im Unterschied von den Tieren ausgesagt. In diesen Ausdrücken sind vielmehr Mensch und Tier so nahe aneinander gerückt, dass wir auf Grund dieses Umstandes und ohne uns mit der Bibel in Widerspruch zu setzen, von einem Analogon menschlicher und tierischer Seelenthätigkeit reden können.

Obgleich aber aus den verschiedenen Ausdrücken auf nichts geschlossen werden kann, was dem Menschen im Gegensatz zum Tier eigenthümlich wäre in geistiger Hinsicht, ist aus Gen. 2, 7 dennoch auf etwas Besonderes zu schliessen, was der Mensch vor dem Tier voraus hat und was dem seelischen Bestande des Menschen doch auch wieder ein eigenartiges Moment sichert.

---

[1]) v. Hofmann a. a. O. S. 250; ferner Delitzsch, a. a. O. S. 78 ff.

Der Erzähler von Gen. 2, 7, wie der Schöpfungsgeschichte überhaupt, ist sich des grossen Unterschiedes zwischen Mensch und Tier wohl bewusst, dass man nämlich dem Tier zwar Empfindungen der Sinne, ja bis zu einem gewissen Grade auch Verstandesthätigkeit und Unterscheidungsgabe zuschreiben kann, indessen persönliches Leben im eigentlichen Sinne des Wortes und wie es für den Menschen charakteristisch ist, dem Tier doch mangelt. Denn der Mensch ist das Bild und Gleichnis Gottes, das Tier aber nicht. Diesen Unterschied will nun auch Gen. 2, 7 nicht ignorieren, so nahe die einzelnen Ausdrücke Mensch und Tier auch aneinanderrücken. Und wie nun der Unterschied nicht durch die einzelnen Ausdrücke psychologischer Art zum Austrag gebracht wird, so doch ganz offenbar dadurch, dass in Gen. 2, 7 eine ganz eigenartige Entstehung des Menschen nach Leib wie nach Seele im Unterschied von der Entstehung des Tieres berichtet wird. Wie nämlich schon der Leib der Tiere durch ein einfaches göttliches Machtgebot aus den vorhandenen Stoffen sich sonderte, so sind nun nach Gen. 1 auch die Seelen der Tiere in der Weise entstanden, dass sich das dem Weltstoff mitgeteilte Gesammtleben, der Geist alles Fleisches, auch wiederum einfach auf Gottes Machtgebot hin in dem betreffenden Tier vereinzelte, ohne noch einem weiteren Prozesse zu unterliegen. Hingegen der Mensch erhält sein Lebendigsein und seine Seele nicht schlechthin auf Grund des den ganzen Weltstoff durchdringenden Geistes und einer Vereinzelung und Besonderung desselben in dem zur menschlichen Gestalt geformten Gebilde aus Staub von der Erde, sondern auf eine ihm allein zukommende und eigentümliche Art und Weise, durch einen besonderen Willen und Akt Gottes. Gen. 1, 26 wird Gott das

Wort in den Mund gelegt: „Lasset uns Menschen machen“, und der bedeutungsvolle Zusatz gemacht, ein Bild das uns gleich sei. Was so Gen. 1, 26 als Thatsache in Aussicht gestellt und weiter auch als Thatsache ausgesprochen wird: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn“, soll Gen. 2, 7 zum Ausdruck gebracht werden durch Beschreibung der besonderen Art und Weise der Entstehung des Menschen. Indem sich der Quell und Ursprung alles Lebens, der Geist Gottes, durch einen besonderen Schöpfungsakt Gottes im Menschen zu einem personbildenden Geiste, zu einem bewusst freien Ich, verselbständigt, wird der Mensch zu einer mit Vernunft und Willen begabten Kreatur geschaffen, d. h. zu dem, worin in psychologischer Hinsicht das Ebenbild Gottes besteht.

Wir fassen das Resultat unserer bisherigen Untersuchung wieder kurz zusammen! Was den Ursprung der menschlichen Seele nach alttestamentlicher Anschauung anlangt, so ist die Seele des Menschen Wirkung eines dem menschlichen Leibe eigens und unmittelbar von Gott eingehauchten und mitgeteilten Geistes, während die Seelen der Tiere nur unpersönliche Vereinzelungen des der gesammten Natur mitgeteilten Lebens sind. So thut sich hier eine unüberbrückbare Kluft auf zwischen Mensch und Tier und steht hier die Anschauung des Alten Testaments im diametralen Gegensatz zu allen Versuchen der Wissenschaft, welche bezwecken, den prinzipiellen Unterschied zwischen Mensch und Tier auch nach der Seite des Geistes aufzuheben. „Eine aufsteigende Linie geht von der Beseelung aller Dinge durch die Tierseele zum Geiste des Menschen empor. Wie in der leiblichen Bildung des Menschen sich die Verwandtschaft mit den

vorhergehenden Stufen der leiblichen Bildungen zeigt und doch der Leib des Menschen den gebornen Herrscher der Erde offenbart, so zeigt sich auch im Seelenleben ebenso eine unverkennbare Verwandtschaft, wie andererseits zugleich ein wesentlicher Unterschied. Allen wohnt derselbe Geist Gottes lebenwirkend inne, aber anders dem Menschengeist, wie etwa dem Tiere. Denn durch alle anderen Stufen geht Gottes schöpferischer Geist gleichsam wandernd hindurch, ohne irgendwo sein Verbleiben zu haben und Wohnung zu machen, dem Menschengeiste aber wohnt Gottes Geist bleibend inne und hat seine Stätte in ihm."[1]) Dieser Gottesgeist, den der Mensch hat, und der, sofern ihn der Mensch hat, zwar ein kreatürlicher Geist ist, ist das selbständige geistige Prinzip im Menschen, wie es den Sitz und Träger des Ebenbildes Gottes bildet; ist „die Wiederspiegelung der absoluten Persönlichkeit Gottes in der kreatürlichen Persönlichkeit des Menschen"[2]).

III.

Nachdem wir im Vorhergehenden versucht haben, das Verhältnis zu bestimmen, in welchem der Mensch einerseits zu Gott und andererseits zur beseelten Natur steht, wenden wir uns nun dem letzten Teil unserer Aufgabe zu, nämlich auf Grund der gewonnenen Resultate zu einer bestimmten Ansicht zu gelangen in Bezug auf die alttestamentliche Vorstellung vom Wesen der menschlichen Seele.

Wir erinnern noch einmal daran, dass nach alttestamentlicher Anschauung das Seelenleben durchaus an körperliche Bedingungen geknüpft ist. Eine

[1]) Luthardt, a. a. O. S. 260.
[2]) Ebendas. S 262.

Regierung der Materie zu Gunsten des Geistes liegt dem Alten Testament völlig fern. Platonische Anschauungen vom Wesen der Materie, wonach letztere und somit auch der Leib in das Reich des Nichtseienden zu verweisen wäre, finden sich im Alten Testament nicht. Auch die Meinung mancher Kirchenlehrer, dass der Leib erst infolge der hereinbrechenden Sünde etwas Materielles geworden sei und daher die Materialität des Leibes als etwas rein Äusserliches nicht zum wahren Wesen des menschlichen Leibes gehöre, ist dem Alten Testament schnurstracks zuwider. „Man mag den Schriftbericht, dass Gott den Menschen zuerst aus einem „Erdenkloss", d. h. aus irdischem Stoff bildet, noch so uneigentlich verstehen: was er sagen will ist diess, dass das Irdische und Leibliche an uns die Grundlage unseres Bestandes ist. So hoch hat die Schrift unsern Leib gewürdigt . . . . . zum Zeichen, dass die Leiblichkeit des Menschen Basis und Organ alles geistigen Lebens und alle geistige Thätigkeit leiblich vermittelt ist"[1]).

Somit wird der materielle Leib als eine durchaus objektive Realität vorgestellt. Dieser Leib aber wird belebt von einer immateriellen Seele, welche nach Gen. 2, 7 durch Mitteilung des נִשְׁמַת חַיִּים an die aus Staub von der Erde gebildete Leiblichkeit im Menschen entstand und somit den Charakter einer immateriellen Substanz von ebenfalls durchaus realer Existenz trägt. Und während diese so vorgestellte Seele auf der einen Seite das Prinzip dessen bildet, was wir als Denkfähigkeit, Vernunft und Willen, als selbstbewusste Persönlichkeit bezeichnet haben, vermittelt sie auf der anderen Seite auch alles natürliche Leben des Leibes, indem sie bildend

[1]) Luthardt a. a. O. S. 255.

und bestimmend auf ihn wirkt und der Leib ohne die Seele ein toter Körper, ein Leichnam ist.

So sollten Leib und Seele zu einem einheitlichen Ganzen verbunden sein, damit der Mensch sowohl mit Gott im Verkehr stehen möchte durch die höheren Funktionen der Seele, als auch durch das Mittel des lebendigen Leibes und seiner Organe mit der übrigen geschaffenen Kreatur in unmittelbarer Verbindung bleiben und dieselbe sich dienstbar machen könnte.

Wie aber diese Verbindung und Vereinigung von Leib und Seele, ihre gegenseitige Bedingung, ihrer eigentlichen und inneren Natur nach zu denken sei, darüber erhalten wir im Alten Testament keine nähere Aufklärung. Die Thatsache, dass Leib und Seele auf einander wirken und sich gegenseitig bedingen, ist nach alttestamentlicher Anschauung zweifellos, aber abgesehen davon, dass hier, wie bei allem sonstigen Geschehen in der Welt die letzte Causalität in Gott liegt, stellt auch das Alte Testament weiter keine Erwägungen an, wie dieser geheimnisvolle Zusammenhang des Näheren zu erklären sei.

In der altprotestantischen Dogmatik suchte man sich daher diesen Zusammenhang durch Beispiele und Gleichnisse zu veranschaulichen. Von der Erwägung ausgehend, dass die Seele zwar höher zu schätzen sei als der Leib, weil sie der belebende und beherrschende Teil sei, die Seele aber doch auch des Leibes bedürfe, um aus ihrem Innern herauszutreten, sich mitzuteilen, drückte man sich dahin aus, dass der Leib der sichtbare Ausdruck und das Werkzeug der Seele sei. Doch bemerkt Quenstedt zu solchen Theorien: „Distinguendum inter instrumentum, quo homo utitur, qualis est equus militis, malleus fabri, et partem essentialem, quae a forma informatur.

Anima non utitur corpore ut instrumento, sed corpus ab anima informatur, nec unitur anima cum corpore extrinsece, ut citharoedus cum cithara, equus cum milite, faber cum malleo, sed intrinsece, quae unio interna facit ens per se et unam essentiam. Abusive ergo corpus instrumentum animae dicitur ob similitudinem, non ob rei veritatem ac naturam internam“ [1]).

Bei weitem häufiger und auch viel eifriger als über das Problem des Verhältnisses von Leib und Seele ist nun im Bereiche Biblisch-psychologischer Forschung darüber discutiert worden, ob im Anschluss und auf Grund der verschiedenen Ausdrücke Seele und Geist die geistige Innerlichkeit des Menschen als aus zwei substanziell verschiedenen Teilen bestehend vorzustellen sei, ob das Alte Testament das Wesen des Menschen dichotomisch oder trichotomisch auffasse. Wir bemerken hierzu sogleich, dass, während in früherer Zeit die trichotomische Auffassung die geläufigere war [2]), jetzt die dichotomische die fast allgemein herrschende ist [3]). Delitzsch ist in seinen Äusserungen hierüber unklar, indem er das Verhältnis der Seele zum Geiste durch das viel schwerer zu verstehende Verhältnis der göttlichen Doxa zum göttlichen Geiste zu veranschaulichen sucht: Sie (die Seele) ist die nach der Seite des Leibes hin ausgestrahlte Doxa des Geistes, sein immaterieller Selbstleib, mittelst dessen er die materielle Leiblichkeit mit den in ihr webenden Kräften beherrscht, wie die Gottheit mittelst ihrer Doxa die Welt erfüllt und durchwaltet“ [4]).

---

[1]) Quenstedtius, a. a. O. f. 740

[2]) vgl. die Äusserungen hierüber bei Beck, Umriss der Bibl. Seelenlehre; v. Rudloff, Lehre vom Menschen; u. a.

[3]) vgl. Koeberle, a. a. O. S. 225; v. Hofmann, a. a. O. S. 254 ff.; Dillmann, Alttestamentliche Theologie, S. 359 ff. u. a.

[4]) Delitzsch, a. a. O. S. 98.

Versuchen wir nun das Verhältnis, in dem Seele und Geist zu einander stehen auch unsererseits zu bestimmen und zwar unter Berücksichtigung der Resultate, welche sich für uns bei der Erörterung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch und zwischen Mensch und beseelten Naturwesen ergaben.

Wir sahen, dass das schöpfungsmässige Verhältnis zwischen Mensch und beseelten Naturwesen hinsichtlich dessen, was das lebenwirkende und lebenerhaltende Princip in beiden bildet, keinen substanziellen Unterschied aufweist. Princip und durchgehende Voraussetzung alles Lebens ist der Geist Gottes. „Auch in dem schöpferischen Werde, wodurch die Seelen der Naturwelt entstehen, ist eine göttliche Geistesmacht anzuerkennen. Nur setzt sich dieselbe zu den blossen Naturseelen in ein anderes Verhältnis als zu den Menschenseelen, wodurch eben der Unterschied des Persönlichen und Unpersönlichen bedingt ist. Und dieses andere Verhältnis ist in dem Biblischen Schöpfungsbericht durch die Einhauchung aufs Klarste ausgesprochen. Durch denselben Geist aus Gott ist die Menschenseele entstanden wie die Naturseelen, nur mit dem Unterschiede, dass er dort durch Einhauchung zugleich zu einem wesentlichen Besitz des Menschen geworden, während er über den Naturseelen nur als schöpferisches Werden wirkt und fortwaltet. Dagegen wird der richtige Gesichtspunkt verschoben, wenn man annimmt, dass die Menschenseelen etwa ebenso wie die Naturseelen durch ein blosses schöpferisches Werden entstanden seien, und danach erst der Geist aus Gott ihnen als accessorium zur Erreichung ihrer göttlichen Bestimmung beigegeben worden“ [1]).

[1]) Theologische Studien und Kritiken, a. a. S. 154.

Geist und Seele sind daher nicht zwei substanziell verschiedene Bestandteile des menschlichen Innern, sondern sie sind ein und dieselbe Substanz im Menschen nur nach verschiedenen Seiten betrachtet. Sofern die seelische Substanz infolge der besonderen Art und Weise ihrer Entstehung durch jenen göttlichen Geisteshauch mit Vernunft und Willen begabt ist und das die Gemeinschaft mit Gott vermittelnde Band bildet, heisst sie Geist. Dagegen überwiegt in dem Ausdruck Seele mehr die Bedeutung des lebenwirkenden und lebenerhaltenden Princips im leiblichen Organismus.

Streng durchgeführt ist natürlich diese Unterscheidung im Alten Testament nicht, denn eine scharfe und wissenschaftliche psychologische Analyse des menschlichen Geisteswesens zu geben liegt dem Alten Testament fern[1]).

Jedoch steht nun mit unseren Ausführungen zur Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele im besten Einklang, wenn im Alten Testament für die höheren und höchsten Funktionen auf dem Gebiete des Intellekts und des Willens der Ausdruck Geist gebraucht wird[2]), während die rein animalischen Funktionen, sowie die niederen psychischen Vorgänge, Empfindungen und Affekte, der Seele als dem eigentlichen Subjekt für diese Dinge zugeeignet werden. — Wir entscheiden uns demnach für die dichotomische Ansicht von dem Wesensbestande des Menschen.

Eine weitere Frage, die gemeinhin sich derjenigen nach dem Wesen der Seele anschliesst, betrifft die Fortpflanzung des Menschen nach seinem geistigen Bestande.

[1]) Koeberle a. a. O. S. 203.

[2]) vgl. Hiob 32, 8; Prov. 20, 27; 1. Reg. 10, 5; Ex. 35, 21; Prov. 16, 32 u. a.

Die Fortpflanzung des Menschen geschieht durch die Zeugung. So hat man denn in Bezug auf diese die Frage aufgeworfen, ob bei Gelegenheit des Zeugungsprozesses die Seele, wie sie dem Menschen eigentümlich ist, durch einen jedesmal hinzukommenden besonderen und unmittelbaren göttlichen Schöpfungsakt entstehe, oder ob Gott durch den Zeugungsvorgang, also mittelbarer Weise, den gesammten Menschen nach Leib wie Seele entstehen lasse, ob Kreatianismus, oder Traducianismus anzunehmen sei.

Die Patristik des Orients huldigte unter dem Einfluss platonischer Philosophie kreatianischen Ansichten. Denn Plato nahm eine Präexistenz aller Seelen an. Bei ihm gehört die Lehre, dass die Seelen aus einer höheren Welt in die irdischen Leiber herabgekommen seien, zu den Grundanschauungen seiner Ansicht von der menschlichen Erkenntnis, sofern er nämlich lehrt, dass das vernünftige Erkennen der Seele Wiedererinnerung alles dessen sei, was dieselbe in einer früheren und besseren Welt erkannte, wo sie das wahre Sein und Wesen der Dinge schaute und durch ihr Zusammensein mit dem Leibe an diesem reinen Erkennen und der Entwickelung des reinen Wissens nur gehindert werde[1]). Die abendländischen Kirchenlehrer hingegen neigten anfänglich zumeist zum Traducianismus[2]), wandten sich aber in späterer Zeit unter dem Einfluss des Pelagianismus mehr und mehr auch dem Kreatianismus zu, der denn die allgemeine Lehre der Scholastik und der römischen Kirche wurde. Hingegen finden wir den Traducianismus insonderheit im Protestantismus vertreten[3]).

---

[1]) Plato's Phaedo 65 b; 66 c; 67 d; Theaet. 176 b; De Rep. IX. 585 c sqq.

[2]) Tertullian, de anima 27.

[3]) Delitzsch a. a. O. S. 106 ff.

Direkte Aussagen zur Lösung dieser Frage finden sich im Alten Testament nicht. Und auch die wissenschaftliche Forschung hat das Geheimnisvolle des Zeugungsaktes nach seiner eigentlichen und inneren Natur bislang nicht zu erklären vermocht.

Die Argumente für die eine oder die andere Ansicht sind deswegen meist dogmatischer Natur. Si statuatur, animam a Deo immediate creari, vel peccatum originis negandum plane fuerit, vel Deus ab iniustitia liberari non poterit, quorum utrumque absurdum; animae enim, quae creantur et corpori infunduntur, vel sunt purae vel impurae; si impurae, Deus peccati auctor est; sie purae, ergo Deus iniustus est, qui puras et sanctas animas corpori impuro inmittit . . . . .[1]).

Quenstedt entscheidet sich daher dahin, dass „ut Evae Deus non inspirat animam, sed totam ex toto Adamo, viram ex viro, anima et corpore producit, si nunc per generationem ex toto homine propagatur totus; ut ergo corpus a corpore sic anima propagatur ab anima tamquam lumen a lumine accenso“[2]).

Indessen bleibt es dabei: „modus propagationis non est conspicuus“[3]), und wir schliessen hier deswegen ab mit dem was Delitzsch am Schlusse seiner Untersuchung über diese Frage sagt, indem er ein höheres Agens in der Zeugung und Fortpflanzung postuliert: „Aristoteles sagt: der Mensch zeugt den Menschen unter Mitwirkung der Sonne (ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾶ καὶ ἥλιος), wir sagen: unter Mitwirkung des Vaters der Geister“[4]).

---

[1]) Quenstedtius a. a. O. fol. 745.
[2]) Quenstedtius a. a. O. fol. 745.
[3]) Gerhardus L. de imag. Dei § 117.
[4]) Delitzsch a. a. O. S. 118.